F. Diez de Velasco - M. Martínez - A. Tejera (Eds.)

Realidad y Mito

EDICIONES
CLÁSICAS

SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

CAPÍTULO 11

MELAMPO, TIRESIAS, BRANCO Y LA FISIOLOGÍA MÍSTICA: ANÁLISIS COMPARATIVO DE PRÁCTICAS ESOTÉRICAS EN GRECIA Y LA INDIA

Francisco Diez de Velasco
Universidad de La Laguna

Algunos episodios míticos griegos resultan más escabrosos o inexplicables de lo habitual; tal es el caso del modo de acceso a la capacidad mántica por parte de Melampo, Tiresias y Branco. Difícil de comprender sólo con los medios que ofrece la cultura griega, se ha optado por utilizar los instrumentos del análisis histórico-religioso buscando un ejemplo extraheleno lo suficientemente bien contrastado como para hacer luz sobre estos hechos míticos con la finalidad de desentrañar la «realidad» religiosa que les pudo dar origen[1].

1. El adivino, la serpiente y el sol ingerido.

Se tomarán tres ejemplos de adivinos célebres que acceden a la capacidad mántica por extrañas sendas. En los casos de Tiresias y Melampo la experiencia con serpientes resulta fundamental en el relato. En el caso de Branco un sueño anómalo de su madre durante el parto determina incluso su nombre, del que deriva el de sus sucesores, los sacerdotes del oráculo de Dídima.

[1] La argumentación desarrollada en este artículo aparece de un modo bastante más resumido y sin la totalidad del aparato de fuentes en Diez de Velasco, F. *Los caminos de la muerte*, Madrid 1995, 104-109; tratándose de una versión posterior. Una versión resumida en inglés de este trabajo forma la primera parte del artículo «Serpentine Power in Greece and India» *Yavanika, Journal of the Indian Society for Greek and Roman Studies* 3, 1993, 13-31. Este trabajo se redactó en 1993.

Realidad y Mito, F. Diez de Velasco, M. Martínez & A. Tejera (eds.), Madrid, Ediciones Clásicas, 1997.

1.1. *Melampo.*

Como han destacado los especialistas, Melampo no tiene una trayectoria común de adivino; emparentado con el dinasta de Pilos (Neleo era su tío), terminará reinando en la Argólide y cumplirá diversos episodios de su carrera en otros lugares del Peloponeso (Élide, Arcadia, Corinto) y en Tesalia. Héroe, monarca, pieza clave en rituales de iniciación de jóvenes de sexo femenino[2], hermano ejemplar, fundador de cultos, sanador (por medios físicos –fitoterapia a la que parece referirse su propio nombre[3]– o sobrenaturales[4]), inmerso en varios episodios de adquisición de la novia, adivino por último, la complejidad de los roles que cumple dificulta su aprehensión[5], a la par que el arcaismo de alguno de los motivos que, las narraciones míticas hacen confluir en su persona, nos inserta en una realidad social (imaginaria o real) de una gran antigüedad.

[2] Dowden, K. *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology,* Londres/Nueva York 1989, cap. 4 y 5 pp. 71-115, en una línea abierta por Burkert, W. *Homo Necans,* Berlín 1972, 191-194 y *Structure and History in Greek Mythology and Ritual,* Londres 1979, 86-87.

[3] La relación de Melampo y el *Melampódion* (Eléboro negro) ya la puso de relieve Murr, J. *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie,* Innsbruch 1890, 228; también Edmunds, L. «The Cults and Legend of Oedipus» *HSPh* 85, 1981, 221 ss. Otras explicaciones al nombre de Melampo las recoge Jost, M., «La légende de Mélampous» *BCH* supl. 22, 1992, 183 o Borgeaud, W. «Le déluge, Delphes et les Anthestéries» *MH* 4, 1947, parte IV, 224 ss.

[4] «*...pero Melampo ... por ser adivino y el primero en inventar la curación mediante brebajes y purificaciones, prometió curar a estas muchachas ... tomando a los jóvenes más fuertes, con gritos y una danza alucinada las persiguió desde los montes hacia Sición. En la persecución murió Ifinoe, la mayor de las hijas, en cambio las restantes volvieron a su estado normal con las purificaciones...*» Apollod. II[27]2,2 basado en la traducción de M. Rodríguez de Sepúlveda. Véase respecto de este modo espiritual de curación el magistral trabajo de Gil, L. *Therapeia,* Madrid 1969, 96-99 o Savignoni, L. «La purificazione delle Pretidi» *Ausonia* 8, 1913, 145-178.

[5] Desde el trabajo de Eckermann, K. *Melampus und sein Geschlecht,* Göttingen 1840, a los recientes de Jost, M. «La légende de Mélampous en Argolide et au Péloponnèse» *BCH* supl. 22, 1992, 172 ss., Simon, E. «Melampous» *LIMC* VI, 1992 405 ss.; Scarpi, P. «Melampus e i miracoli di Dionysos» *Perennitas. Studi Angelo Brelich,* Roma 1980, 431 ss. o Suárez de la Torre, E. «Les pouvoirs des devins et les récits mythiques: l'exemple de Mélampous» *LEC* LX, 1992, 3 ss. pasando por Bouché-Leclercq, 12-19, Pley, R. «Melampus I» *RE* XV,1, 1932, 392-399 o Wolff, O. «Melampus I» *Lexikon...* de Roscher II,2, 1894-1897, 2567-2573 se revisan aspectos del personaje pero sin llegar a abarcar completamente (si es que ello es posible) la complejidad del mismo.

Un motivo que nos interesa especialmente es la relación de Melampo con las serpientes, de la que depende su cualidad de adivino; los dos textos siguientes son especialmente relevantes:

> «(Melampo)... *vivía en el campo; en la encina que se alzaba frente a su casa hicieron nido unas serpientes, los criados las mataron y él, recogiendo leña, quemó a los reptiles pero alimentó a las crías. Cuando crecieron, situadas sobre sus hombros mientras dormía, le lamieron los oídos. Melampo despertó sobresaltado y se dio cuenta de que comprendía las voces de las aves que revoloteaban e informado por ellas predijo a los hombres el porvenir. Adquirió, además, el arte de interpretar los auspicios y tras encontrarse con Apolo cerca del Alfeo en lo sucesivo fue un excelente adivino*[6]» (Apollod. I[96]9,11).

> «*En las Grandes Eeas* (Hes. fr. 261 M/W) *se dice que Melampo, que era muy querido de Apolo, se ausentó del país y se alojó en la casa de Polifonte. Habiendo sido sacrificado un buey por Polifonte, una serpiente subió reptando al sacrificio y dió muerte a los sirvientes del rey. El rey indignado cogió y enterró a Melampo. Sus retoños* (de la serpiente) *criados por él le lamían los oídos y le inspiraron el arte adivinatoria. Por ello precisamente ... cuando estaba a punto de caer la casa en que estaba Ificlo avisó a una sirvienta anciana y en pago de ello fue soltado por Ificlo*[7]» (*Schol.* Ap. Rhod. 11, 118-121).[8]

[6] ὃς ἐπὶ τῶν χωρίων διατελῶν, οὔσης πρὸ τῆς οἰκήσεως αὐτοῦ δρυὸς ἐν ᾗ φωλεὸς ὄφεων ὑπῆρχεν, ἀποκτεινάντων τῶν θεραπόντων τοὺς ὄφεις τὰ μὲν ἑρπετὰ ξύλα συμφορήσας ἔκαυσε, τοὺς δὲ τῶν ὄφεων νεοσσοὺς ἔθρεψεν. οἱ δὲ γενόμενοι τέλειοι παραστάντες αὐτῷ κοιμωμένῳ τῶν ὤμων ἐξ ἑκατέρου τὰς ἀκοὰς ταῖς γλώσσαις ἐξεκάθαιρον. ὁ δὲ ἀναστὰς καὶ γενόμενος περιδεὴς τῶν ὑπερπετομένων ὀρνέων τὰς φωνὰς συνίει, καὶ παρ' ἐκείνων μανθάνων προύλεγε τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέλλοντα. προσέλαβε δὲ καὶ τὴν διὰ τῶν ἱερῶν μαντικήν, περὶ δὲ τὸν Ἀλφειὸν συντυχὼν Ἀπόλλωνι τὸ λοιπὸν ἄριστος ἦν μάντις. Sigo la edición R. Wagner *Mythographi Graeci* I, Leipzig, Teubner, 1926 y la traducción de M. Rodríguez de Sepúlveda.

[7] ἐν δὲ ταῖς μεγάλαις Ἠοίαις λέγεται, ὡς ἄρα Μελάμπους φίλτατος ὢν τῶι Ἀπόλλωνι ἀποδημήσας κατέλυσε παρὰ Πολυφόντηι. βοὸς δὲ αὐτῶι τεθυμένου, δράκοντος ἀνερπύσαντος παρὰ τὸ θῦμα, διαφθεῖραι αὐτὸν τοὺς θεράποντας τοῦ βασιλέως· τοῦ δὲ βασιλέως χαλεπήναντος τὸν Μελάμποδα λαβεῖν καὶ θάψαι, τὰ δὲ τούτου ἔγγονα τραφέντα ὑπὸ τούτου λείχειν τὰ ὦτα καὶ ἐμπνεῦσαι αὐτῶι τὴν μαντικήν... διόπερ καὶ τοῦ οἴκου μέλλοντος πεσεῖν, ἐν ὧι ἦν ὁ Ἰφικλος, τῆι διακόνωι πρεσβύτιδι μηνῦσαι καὶ τούτου χάριν ἀφεθῆναι τῶι Ἰφίκλωι. Sigo la edición R. Merkelbach/ M.L. West *Fragmenta Hesiodea,* Oxford 1967, fr. 261 y la traducción de A. Martínez Díez.

[8] Correspondería a las *Grandes Eeas* pseudo-hesiódicas. El papel de Melampo debió de ser fundamental en la también pseudo-hesiódica *Melampodía* (vease Löffler, I. *Die Melampodie,* Meisenheim 1963 o Schwartz, J. *Pseudo-Hesiodeia,* Lei-

Resumiendo, Melampo presenta las siguientes características:

1) Las serpientes le otorgan, al lamerle los oídos, el don de entender el lenguaje de los pájaros[9].

2) Es *iatromántis*, médico sagrado, purificador y sanador por la danza y el uso de brebajes.

3) El amor de Apolo consolida sus poderes convirtiendolo en un gran adivino.

1.2. *Tiresias.*

Tiresias es una figura cuya complejidad el método estructural ha conseguido en parte iluminar gracias a la monografía de Luc Brisson[10]. Cumple un papel de mediador (entre los dos géneros, los dos mundos, etc.) que permite aproximarlo al gran mediador divino Hermes, señor de los territorios ambiguos que desdibujan los límites del imaginario humano[11].

Los siguientes textos definen sus poderes y la consecución de los mismos[12]:

• versiones comunes (detonante: las serpientes)[13]

---

den 1960, 227 ss.) aunque los fragmentos que de ella subsisten (M-W 270-279) poca información dan del adivino.

[9] El caso de Melampo no es el único, Heleno y Casandra, hijos de Príamo a los que dejaron olvidados en el altar de Apolo Timbreo y a los que unas serpientes lamieron los oídos (*Schol.* Hom. *Il.* VII,44; Eustath. *Comm. Hom. Il.* 663,40,) consiguen el poder mántico (véase W.R. Halliday, *Greek Divination*, Chicago 1913, 83 ss.). La relación serpiente-comprensión del lenguaje de los animales se convirtió en un motivo duradero, así en el siglo III d.e.: «*... los árabes, por ejemplo, entienden el de los cuervos y los etruscos el de las águilas, quizás también cualquiera de nosotros llegaría a comprender el lenguaje de los animales si una serpiente purificase nuestros oídos...*» Porph. *Abst.* III,4,1.

[10] Brisson, *passim*; en esta línea se inserta el artículo anterior de García Gual, C. «El adivino Tiresias o las desgracias del mediador» *Mitos, viajes, héroes*, Madrid 1981, 121-148 (redactado en 1975).

[11] Seguimos el enfoque de Kahn, L. *Hermès passe ou les ambigüités de la communication*, París 1978, dependiente de la magistral intuición de Vernant, J.P. «Hestia-Hermès: sur l'expression religieuse de l'espace et le mouvement chez les Grecs» *L'homme* 1963,3, 12-50 (retomado y traducido en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona 1983, 135 ss.).

[12] Brisson, 135 ss. hace un excelente estudio de todos los textos relativos a Tiresias.

[13] Las estudia Brisson como versión A, pp. 12 ss.

« *Hesiodo* (fr. 275 M/W) *y del mismo modo Diccarco* (fr. 37 Wehrli), *Clearco y Calímaco* (fr. 576 Pfeiffer) *cuentan de Tiresias lo siguiente. Tiresias, el hijo de Éumaro vio en Arcadia, en la montaña de Cilene, dos serpientes realizando la cópula, hirió de muerte a una de ellas y al instante cambió de constitución, pues de hombre se convirtió en mujer y se mezcló en el amor con un hombre. Apolo le hizo saber por voz del oráculo que si volvía a observar a las serpientes en cópula y del mismo modo hería a la otra volvería a su primitivo estado. Tiresias cuidó de seguir las indicaciones del dios y de ese modo recobró su antigua naturaleza. Y ocurrió que Zeus en una discusión con Hera defendía que en acto sexual la mujer experimentaba mayor placer que el hombre mientras que Hera decía lo contrario, por lo que decidieron llamar a Tiresias para preguntarle ya que había experimentado ambas condiciones. Tiresias respondió que si había diez partes de placer el hombre gozaba de una mientras que la mujer de nueve. Hera irritada le reventó los ojos cegándolo pero Zeus le hizo el don de la adivinación y de una vida que se extendiese durante siete generaciones*[14]» (Phleg. 257 F 36 Jacoby)

« *... decidieron consultar el parecer del sabio Tiresias; conocía éste los dos aspectos del amor; pues con un golpe de su bastón había maltratado los cuerpos de dos grandes serpientes que estaban en cópula en la verde selva, y, convertido, cosa prodigiosa, de hombre en mujer, había pasado así siete otoños, al octavo vio de nuevo a las mismas serpientes y dijo: 'si el poder de los golpes que recibis es tan grande que hace que se transforme en contraria la naturaleza de quien os los da,*

---

[14] Ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἡσίοδος καὶ Δικαίαρχος καὶ Κλέαρχος καὶ Καλλίμαχος καὶ ἄλλοι τινὲς περὶ Τειρεσίου τάδε. Τειρεσίαν τὸν Εὐμάρους ἐν Ἀρκαδίαι [ἄνδρα ὄντα] ἐν τῶι ὄρει τῶι ἐν Κυλλήνηι ὄφεις ἰδόντα ὀχεύοντας τρῶσαι τὸν ἕτερον καὶ παρὰ χρῆμα μεταβαλεῖν τὴν ἰδέαν· γενέσθαι γὰρ ἐξ ἀνδρὸς γυναῖκα καὶ μιχθῆναι ἀνδρί. τοῦ δὲ Ἀπόλλωνος αὐτῶι χρήσαντος, ὡς ἐὰν τηρήσας ὀχεύοντας ὁμοίως τρώσηι τὸν ἕνα ἔσται οἷος ἦν, παραφυλάξαντα τὸν Τειρεσίαν ποιῆσαι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ῥηθέντα καὶ οὕτως κομίσασθαι τὴν ἀρχαίαν φύσιν. Διὸς δὲ ἐρίσαντος Ἥραι καὶ φαμένου ἐν ταῖς συνουσίαις πλεονεκτεῖν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀνδρὸς τῆι τῶν ἀφροδισίων ἡδονῆι, καὶ τῆς Ἥρας φασκούσης τὰ ἐναντία, δόξαι αὐτοῖς μεταπεμψαμένοις ἐρέσθαι τὸν Τειρεσίαν διὰ τὸ τῶν τρόπων ἀμφοτέρων πεπειρᾶσθαι. τὸν δὲ ἐρωτώμενον ἀποφήνασθαι, διότι μοιρῶν οὐσῶν δέκα τὸν ἄνδρα τέρπεσθαι τὴν μίαν, τὴν δὲ γυναῖκα τὰς ἐννέα. τὴν δὲ Ἥραν ὀργισθεῖσαν κατανύξαι αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ποιῆσαι τυφλόν, τὸν δὲ Δία δωρήσασθαι αὐτῶι τὴν μαντικὴν καὶ βιοῦν ἐπὶ γενεὰς ἑπτά. Sigo la edición de F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischer Historiker (FGH)*, 257 F 36, IV, p. 1178 y la traducción de A. Martínez Díez. La fuente primera es la pseudo-hesiódica *Melampodia* (fr. 275 M/W con las diversas fuentes que transmiten el pasaje), la antigüedad de la cita está bastante asegurada.

voy a heriros también ahora'. Una vez apaleadas las mismas serpientes volvió a su forma anterior...»[15] (Ov. Met. III, 322 y ssgs.)

• versión en la que el detonante es Atenea[16]:

« .. *y Ferécides* (3 F 92a Jacoby) *dice que Tiresias fue cegado por Atenea ... Tiresias vió a la diosa completamente desnuda, ella, tapándole los ojos con las manos lo cegó. Cariclo* (madre de Tiresias y servidora muy querida de Atenea) *le suplicó que le devolviese la vista, no pudo hacerlo, pero purificándole los oídos le capacitó para comprender todos los sonidos emitidos por los pájaros. Además le dió un bastón de madera de cornejo gracias al cual andaba como los que ven*[17]» (Apollod. III[70]6,7)[18].

. versión aberrante[19]:

«*Según Sóstrato* (23 F 7 Jacoby; *SHell.* II, 733, p. 352-353) *en Tiresias, un poema elegíaco, Tiresias aparece originalmente de sexo femenino. Fue engendrada y criada por Cariclo; a la edad de siete años paseaba por el monte y Apolo la deseó y como pago a sus favores le enseñó la música. Una vez que la aprendió, la niña se negó a seguir dándose a Apolo. Por eso el dios la cambió en hombre, para que en esa naturaleza experimentase las pruebas de Eros. Y la niña mutada en hombre fue juez en la ya conocida disputa de Zeus y Hera y de este modo convertida de nuevo en mujer se enamoró de Calón, un argivo, y tuvo un hijo que a causa del ahínco de Hera contra su madre padeció de estrabismo y por tal causa se le denominó Estrabón. Más adelante, habiéndose burlado de la estatua de Hera, fue transformada en un hombre feo de tal modo que se le denominó Pitón. Zeus se apiadó de ella (él) y la transformó de nuevo en mujer madura y marchó a Trecén, allí la deseó Glifio, un lugareño que intentó poseerla cuando estaba en el baño; en la refriega el jóven Glifio, superado en fuerza, murió estrangulado. Posidón, del que Glifio era el amado, pidió el juicio de las Moiras, que mutaron a nuestro personaje en Tiresias y le desposeyeron de su capacidad adivinatoria. Volvió a aprender el arte adivinatorio con Quirón y tomó parte en el banquete de las bodas de Peleo y Tetis, donde tuvo lugar un concurso de belleza entre Afrodita y las tres Cárites, llamadas Pasitea, Calé y Eufrósine, en el que Tiresias fue juez y en el que dió el premio a Calé a la que desposó Hefesto. Afrodita, enfadada, lo cambió en mujer, haciendo de ella una vieja tejedora, pero Calé le otorgo una cabellera preciosa y la llevó a Creta. Allí Aracno se enamoró de ella y tras poseerla se glorió de haber amado a Afrodita; la diosa, en su cólera, cambió a Aracno en comadreja y a Tiresias en ratón...*[20]» (Eust. Hom. *Od.* X, 492, p. 1665,47 ss.)[21]

[15] «... *placuit quae sit sententia docti / quaerere Tiresiae: Venus huic erat utraque nota. / Nam duo magnorum uiridi coëuntia silua / corpora serpentum baculi uiolauerat ictu / deque uiro factus, mirabile, femina septem egerat autumnos; octauo rursus eosdem / uidit et 'est uestrae si tanta potentia plagae,' / dixit 'ut auctoris sortem in contraria mutet, / nunc quoque uos feriam!' Percussis anguibus isdem / forma prior rediit*» (edición y traducción A. Ruiz de Elvira, Madrid, CHAGL, 4ª ed. 1990).

[16] A la que dedica N. Loraux el capítulo final de *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, París 1989, 253-271.

[17] Φερεκύδης δὲ ὑπὸ Ἀθηνᾶς αὐτὸν τυφλωθῆναι· ... γυμνὴν ἐπὶ πάντα ἰδεῖν, τὴν δὲ ταῖς χερσὶ τοὺς ὀφθαμοὺς αὐτοῦ καταλαβομένην πηρὸν ποιῆσαι, Χαρικλοῦς δὲ δεομένης ἀποκαταστῆσαι πάλιν τὰς ὁράσεις, μὴ δυναμένην τοῦτο ποιῆσαι, τὰς ἀκοὰς διακαθάρασαν πᾶσαν ὀρνίθων φωνὴν ποιῆσαι συνεῖναι, καὶ σκῆπτρον αὐτῷ δωρήσασθαι κράνειον, ὃ φέρων ὁμοίως τοῖς βλέπουσιν ἐβάδιζεν. Sigo la edición R. Wagner *Mythographi Graeci* I, Leipzig, Teubner, 1926 y la traducción de M. Rodríguez de Sepúlveda.

[18] La versión más larga la da Calímaco *H.* V, 75 ss. (revisadas todas por Brisson, versión B, pp. 21 ss.) Más testimonios de la ornitomancia de Tiresias: Eur. *Phoin.* 767-; Aesch. *Sept.* 24-; Soph. *Ant.* 1001-1021 entre otros.

[19] Versión C de Brisson, pp. 78 ss.

[20] Σώστρατος δὲ ἐν Τειρεσίαι —ποίημα δέ ἐστιν ἐλεγειακόν— φησὶ τὸν Τειρεσίαν θήλειαν τὴν ἀρχὴν γεννηθῆναι καὶ ἐκτραφῆναι ὑπὸ Χαρικλοῦς. καὶ ἑπτὰ ἐτῶν γενομένην ὀρειφοιτεῖν· ἐρασθῆναι δὲ αὐτῆς τὸν Ἀπόλλωνα καὶ ἐπὶ μισθῶι συνουσίας διδάξαι τὴν μουσικήν· τὴν δὲ μετὰ τὸ μαθεῖν μηκέτι ἑαυτὴν ἐπιδιδόναι τῶι Ἀπόλλωνι, κἀκεῖνον ἀνδρῶσαι αὐτήν, ἵνα πειρῶιτο ἔρωτος. καὶ αὐτὴν ἀνδρωθεῖσαν κρῖναι Δία καὶ Ἥραν, ὡς ἀνωτέρω ἐρρέθη. καὶ οὕτω πάλιν γυναικωθεῖσαν ἐρασθῆναι Κάλλωνος Ἀργείου, ἀφ' οὗ σχεῖν παῖδα κατὰ χόλον Ἥρας τὰς ὄψεις διεστραμμένον· διὸ καὶ κληθῆναι Στράβωνα. μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ ἐν Ἄργει ἀγάλματος τῆς Ἥρας καταγελῶσαν εἰς ἄνδρα μεταβληθῆναι ἀειδῆ, ὡς καὶ Πίθωνα λέγεσθαι. ἐλεηθεῖσαν δὲ ὑπὸ Διὸς εἰς γυναῖκα μορφωθῆναι αὖθις ὡραίαν καὶ ἀπελθεῖν εἰς Τροιζῆνα, ὅπου ἐρασθῆναι αὐτῆς Γλύφιον ἐγχώριον ἄνδρα καὶ ἐπιθέσθαι αὐτῆι λουομένηι· τὴν δὲ ἰσχύι περιγενομένην τοῦ μείρακος πῖξαι αὐτόν· Ποσειδῶνα δέ, οὗ παιδικὰ ἦν ὁ Γλύφιος, ἐπιτρέψαι ταῖς Μοίραις δικάσαι περὶ τούτου· καὶ αὐτὰς εἰς Τειρεσίαν αὐτὴν μεταβαλεῖν καὶ ἀφελέσθαι τὴν μαντικήν. ἣν αὖθις μαθεῖν ὑπὸ Χείρωνος, καὶ δειπνῆσαι ἐν τοῖς Θέτιδος καὶ Πηλέως γάμοις. ἔνθα ἐρίσαι περὶ κάλλους τήν τε Ἀφροδίτην καὶ τὰς Χάριτας, αἷς ὀνόματα Πασιθέη Καλὴ καὶ Εὐφροσύνη. τὸν δὲ δικάσαντα κρῖναι καλὴν τὴν Καλήν, ἣν καὶ γῆμαι τὸν Ἥφαιστον, ὅθεν τὴν μὲν Ἀφροδίτην χολωθεῖσαν μεταβαλεῖν αὐτὸν εἰς γυναῖκα χερνῆτιν γραῖαν· τὴν δε Καλὴν χαίτας αὐτῆι ἀγαθὰς νεῖμαι καὶ εἰς Κρήτην ἀπαγαγεῖν, ἔνθα ἐρασθῆναι αὐτῆς Ἄραχνον, καὶ μιγέντα αὐχεῖν τῆι Ἀφροδίτηι μιγῆναι· ἐφ' ὧι τὴν δαίμονα ὀργισθεῖσαν τὸν μὲν Ἄραχνον μεταβαλεῖν εἰς γαλῆν, Τειρεσίαν δὲ εἰς μῦν. Sigo la edición F. Jacoby *FGH*, 23 F 7 p. 188 para la traducción.

[21] La fuente que nos transmite la versión es el bizantino Eustacio, metropolita de Salónica, que escribió sus *Comentarios a la Odisea* en 1175. La determinación

A pesar de las diferencias que existen en las versiones transmitidas se pueden determinar algunos tópicos generales:

1) La relación de la serpiente y la transexualidad del adivino. En última instancia la serpiente es el detonante primero de la capacidad mántica de Tiresias.

2) La capacidad mántica proviene de un don divino (por parte de Zeus o de Atenea). Atenea actúa sobre Tiresias como las serpientes sobre Melampo.

3) Insistencia, aún en versiones diferentes, en el bastón de Tiresias. En la versión común el bastón con el que toca a las serpientes desencadena la metamorfosis; en la versión en la que el detonante es Atenea, la actuación de la diosa resulta equivalente (le da un bastón y le purifica los oídos, como hacen las serpientes con Melampo o Heleno y Casandra). Los paralelos Tiresias-Hermes a este respecto son clarísimos y el texto siguiente resulta revelador:

> «... *Mercurio (Hermes) accedió a la petición de Apolo de permitirle adjudicarse la invención de la lira y recibió de éste un bastón. Bastón en mano mientras paseaba por Arcadia vió a dos serpientes con los cuerpos entrelazados en una actitud que parecía de combate y colocó el bastón entre ambas y así las separó. En recuerdo de este episodio se dice que el bastón es símbolo de paz y algunos cuando hacen caduceos figuran serpientes enlazadas en torno al bastón* ...»[22] (Hyg. *Astron. II,7,2*)

---

de la fuente original no es sencilla; según Jacoby se trataría de Sóstrato de Nisa, hermano de Aristodemo, cuya obra, por lo poco que sabemos de ella, era de tipo geográfico; tal vez pudiera tratarse de Sóstrato de Alejandría, médico y zoólogo de finales de la época tolemaica; de todos modos el pasaje que se comenta responde mal con lo conocido de la obra de ambos Sóstratos. En Lloyd-Jones, H./ Parsons, P. *Suplementum Hellenisticum*, Berlín/ Nueva York, II, 1983 se adjudica el pasaje al poeta Sóstrato (Sostratus Phanagorita o Sosicrates Phanagorita). Brisson (p. 78 nota 1) avanza una hipótesis más elaborada que basa en el siguiente resumen que hace Focio *Bibl.* 146 b 39 de los avatares del adivino: « dice (Tolomeo Queno) que Tiresias soportó 7 metamorfosis» y en el hecho de que Eustacio parece que conoció y utilizó la obra de Tolomeo Queno (aunque sin citarlo). De aceptar el razonamiento de Brisson, el origen último de los caracteres aberrantes de la versión se explicaría por la trayectoria de su autor, el mitógrafo y gramático alejandrino con ribetes de falsario Tolomeo Queno (escribió su *Historia nueva* y su *Antihomero* reinventando mitos y jugando con los mismos hasta hacer versiones caóticas y achacándolos a fuentes de prestigio).

[22] «... *petenti Apollini ut liceret se dicere inuenisse lyram, concessit, et ab eo uirgulam quandam muneri accepit. Quam manu tenens Mercurius, cum proficiscetur in Arcadiam et uidisset duos dracones inter se coniuncto corpore alium alium adpetere, ut qui dimicare inter se uiderentur, uirgulam in utrumque subiecit; itaque discesserunt. Quo facto, eam uirgulam pacis causa dixit esse constitutam. Nonnulli etiam, cum faciunt caduceos, duos dracones inplicatos uirgula faciunt* ...» ed. A. Le Boeuffle, París, Budé, 1983.

4) Insistencia en el número siete:

– vida durante siete generaciones en el primer texto

– siete años entre los dos episodios de cambio de sexo por experiencia con serpientes (texto de Ovidio)

– siete mutaciones en la versión aberrante.

1.3. *Branco.*

La figura de Branco, el fundador mítico del oráculo de Dídima y antepasado del linaje sacerdotal de los bránquidas, resulta también enigmática. El pasaje siguiente resume lo azaroso de sus orígenes, gestación y acceso a la capacidad mántica:

> «1. (la narración) *número treinta y tres cuenta que Democlo de Delfos tuvo un hijo admirable al que llamó Esmicro. Siguiendo los designios de un oráculo navegó a Mileto llevando al niño que estaba en los albores de la adolescencia; con la prisa de embarcar de vuelta a Delfos y de modo involuntario* (¡sic!) *lo dejó olvidado tras de sí; tenía Esmicro en ese momento trece años. El hijo de Eritarses que guardaba el rebaño paterno recogió al desconsolado Esmicro y lo llevó ante su padre. Eritarses tras indagar en la familia y los sucesos de la vida de Esmicro lo cuidó como si fuera su propio hijo.*
>
> 2. *Luego se habla de un cisne que los dos niños capturaron juntos, lo que provocó una disputa entre ellos y de la aparición de Leucotea que pidió a los niños que transmitiesen a los milesios que en su honor realizasen unos agones gimnásticos en los que tomasen parte, enfrentándose, los niños.*
>
> 3. *Esmicro casó con la hija de un notable de Mileto y ésta, estando de parto, tuvo una visión en la que el sol le penetraba por la boca, pasaba por el estómago y finalizaba el recorrido en los órganos sexuales. Los adivinos interpretaron la visión como favorable. Y dió a luz un niño al que llamó Branco por el sueño en el que el sol le había pasado por los bronquios.*
>
> 4. *Como el niño era muy hermoso lo amó Apolo, que se convirtió en su erasta, tras descubrirlo mientras apacentaba el ganado. Por*

todo ello Branco erigió un altar a Apolo Filesio (o Filio). Inspirado por Apolo que le dió el arte mántico instituyó en Dídima un lugar oracular que hasta hoy en día emite oráculos bajo la dirección de los bránquidas y que son considerados entre los griegos de igual poder que los de Delfos[23]» (Conón 26 F 1.33 Jacoby –de Phot. *Bibl.* 186–)[24]

Las críticas que intentan restar valor a esta tradición, planteandola como una recreación reciente con la finalidad de prestigiar al santuario oracular de Dídima[25] y a su fundador no tienen en cuenta que algunos de los motivos de la narración poseen unos rasgos arcaicos muy claros y que se resumen en los siguientes:

1) un extraño contexto familiar con testificación encubierta de *fosterage* que además se lleva a cabo en la fase crucial de la adolescencia, lo que el texto puntualiza claramente. El arcaismo de la práctica es evidente y lo clarificó Louis Gernet[26] en un trabajo pionero. En la narración ya no se entiende la actuación, que es malinterpretada como un abandono involuntario (lo que resulta interesante puesto que invalida en parte la hipótesis de que se trate de un relato inventado de raíz).

2) La aparición de Leucotea y la instauración de un *agōn* para niños (en realidad jóvenes púberes) está de nuevo incidiendo en delimitar el campo de las peripecias del padre de Branco como pruebas de un rito de iniciación de adolescentes.

3) La extraña visión de la madre de Branco, que sirve de excusa para explicar el nombre de su hijo; se trata de una experiencia de la luz, que se encarna para penetrar en el cuerpo y cuyos paralelos ha rastreado Mircea Eliade en otras culturas[27] y que presenta también un arcaismo y unos componentes genuinos muy claros.

Finalmente es el amor físico homosexual por parte de Apolo el que determina la capacidad mántica de Branco *(Bránchios* resulta ser uno de los epítetos del dios[28]), lo que corresponde con el modelo tipo de acceso a la capacidad de predecir el futuro como don de una divinidad. Sólo este episodio resulta tener un verdadero interés para los propositos de postular el prestigio de un santuario oracular, resultando el resto una narración inconexa si no se analiza con los instrumentos del método comparativo. Desde esta óptica se aclara que la narración mítica de los ancestros de Branco tiene unos paralelos con ritos de iniciación que nos aseguran el interés de la fuente y el poder llevar más adelante aún el análisis.

Para intentar explicar tanto la visión de la madre de Branco como los episodios de Melampo y Tiresias y las serpientes se acudirá una tradición religiosa suficientemente contrastable que presenta de modo orgánico buena parte de los motivos que, diseminados en los relatos griegos, no se pueden explicar sólo con los datos de la propia cultura helena[29].

[23] Ἡ λγ΄ ὡς Δήμοκλος ὁ Δελφὸς γεννᾷ παῖδα ἐκπρεπῆ Σμῖκρον ὄνομα· καὶ ὡς πλεῖ κατὰ χρησμὸν ἐπὶ Μιλήτου, ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ καὶ τὸν παῖδα ἐν ἡλικίᾳ· καὶ ὡς καταλιμπάνει τοῦτον σπουδῇ τοῦ ἐκπλεῦσαι καὶ ἀγνοίᾳ, τρισκαιδέκατον ἔχοντα ἔτος· καὶ ὡς παῖς Ἐριθάρσου αἰπόλος καταλαμβάνει τὸν Σμῖκρον ἀθυμοῦντα, καὶ ἄγει πρὸς τὸν πατέρα· καὶ ὁ Ἐριθάρσης οὐκ ἔλαττον τοῦ ἰδίου παιδός, μαθὼν τὰς τύχας καὶ γένος τοῦ Σμίκρου, τοῦτον περιεῖπε. Καὶ περὶ τοῦ κύκνου τοῦ συλληφθέντος ἄμφω τοῖς παισὶ καὶ τῆς ἔριδος καὶ τοῦ τῆς Λευκοθέας φάσματος. ὡς εἴποι τε τοῖς παισὶ πρὸς Μιλησίους φάναι τιμᾶν αὐτὴν καὶ παίδων ἀγῶνα γυμνικὸν τελεῖν αὐτῇ· ἡσθῆναι γὰρ αὐτὴν τῇ ἔριδι τῶν παίδων. Καὶ ὡς Σμῖκρός τινος τῶν ἐν Μιλησίοις ἐνδόξων θυγατέρα γαμεῖ, καὶ αὕτη τίκτουσα ὁρᾷ ὄψιν τὸν ἥλιον αὐτῇ διὰ τοῦ στόματος εἰσδύντα διὰ τῆς γαστρὸς καὶ τῶν αἰδοίων διεξελθεῖν· καὶ ἦν τὸ ὅραμα τοῖς μάντεσιν ἀγαθόν. Καὶ ἔτεκε κόρον, Βράγχον ἀπὸ τοῦ ὀνείρου καλέσασα ὅτι ὁ ἥλιος αὐτῆς διὰ τοῦ βράγχου διεξῆλθε. Καὶ ἦν ὁ παῖς κάλλιστος ἀνθρώπων καὶ αὐτὸν ἐφίλησεν ἐρασθεὶς Ἀπόλλων εὑρὼν ποιμαίνοντα, ἔνθα βωμὸς Ἀπόλλωνος φιλίου ἵδρυται· ὁ δὲ Βράγχος ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπίπνους μαντικῆς γεγονὼς ἐν Διδύμοις τῷ χωρίῳ ἔχρα· καὶ μέχρι νῦν χρηστηρίων Ἑλληνικῶν ὧν ἴσμεν, μετὰ Δελφοὺς κράτιστον ὁμολογεῖται τὸ τῶν Βραγχιδῶν. Sigo para la traducción las ediciones de R. Henry, *Photius, Bibliothèque*, III, París 1962, Budé y Jacoby (26 F 1.33).

[24] Otra narración que en esencia es semejante aunque con cambios de nombres partiría de Varrón (Lactancio *Comm. in Statii Thebaida* VIII, 198).

[25] Por ejemplo Bouché-Leclercq III, 232 ss.

[26] Gernet, L. «Fosterage et légende» *Mélanges Glotz* I, París 1932, 385-395 (retomado en *Droit et société dans la Grèce ancienne,* París 1955, 19-28).

[27] Véanse paralelos en «experiencias de la luz mística» de Eliade *Mefistófeles*, cap. 1.

[28] Por ejemplo junto a Didimeo en *Himn.Orph.*33,7.

[29] Pero se sigue una línea de análisis bien diversa de la de Krappe, A.H. «Teiresias and the Snakes» *AJPH* 49, 1928, 267-275, dejando de lado cualquier intento de determinar préstamos entre ambas culturas.

2. TANTRISMO30 Y FISIOLOGÍA MÍSTICA

2.1. *Antigüedad del tantrismo.*

Tantrismo es un nombre occidental acuñado en el siglo XIX (no existe en sánscrito) para definir una corriente (o una serie de corrientes) cuyas doctrinas (que de todos modos no presentan un corpus coherente) difieren del hinduismo clásico y del bramanismo, se transmiten en textos denominados *Tantra* (pero también en otras categorías literarias como los *Āgama* y *Nigama*) y otorgan gran importancia a los componentes prácticos y rituales en la busqueda de poderes sobrenaturales y de la liberación.

Aparece tanto en el Budismo (donde presenta características especiales[31]) como en el hinduismo y se constata a partir de comienzos de la era, aunque su plasmación literaria es posterior (siglo VI

[30] Sobre el tantrismo hay una proliferación de bibliografía de calidad muy desigual, mucha de ella (por tratarse de un tema –no sin cierta morbosidad, debido a la cuestión del *maithuna*– a la moda) traducida al español. En la elaboración del trabajo se han seguido especialmente Padoux (y otros artículos en *ER* -citados en notas sucesivas–); Eliade, 197-261; Dasgupta, S. *Obscure Religious Cults*, Calcuta 1963; Gupta, S. (y otros) *Hindu Tantrism*, Leiden 1979 y Zimmermann, H. «Le tantrisme. Origine et caractère d'un phénomène religieux» *Etudes de Lettres* 3, 1982, 11-43 (especialmente para el origen del tantrismo). Para los textos comentados se tuvieron que usar las recopilaciones de Woodroffe, J. *Principios del Tantra*, Buenos Aires 1981 (Madrás 1978, 5ª ed. (reimp.) 1913, 1ª ed.); Woodroffe 1928 o Woodroffe, J., *Sakti y Sakta*, Buenos Aires, 1978 (Madrás 1969, 7ª ed. (reimp.) 1927, 3ª ed.). Más divulgativos Varenne, J. *El tantrismo*, Barcelona 1985 (París 1977); Rivière, J. *El yoga tántrico* Buenos Aires 1964 (París 1932) o Evola, J. *El yoga tántrico*, Madrid 1991 (París 1971, Milán 1949). Hay que ser conscientes de que la visión actual del tantrismo está muy mediatizada por las fuentes (incompletas) de las que se dispone en Occidente, nuestra visión es aún muy eurocéntrica ya que buenos trabajos como el de Kaviraj, G. *Tantrik Vandmaya main Shaktadrishti*, Patna 1963 (en hindi) no han sido traducidos a lenguas occidentales. Hay que reseñar también la tesis doctoral realizada por el español Pascual Ruiz, E. *Tantrismo monista. La biunidad conceptual en la realidad última*, Madrid 1984 (resumen Universidad pontificia de Comillas). Una brevísima presentación en el marco de las religiones de la India aparece en Diez de Velasco, F. *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid 1995, 406-408.

[31] No será el modelo que se utilizará mayoritariamente en estas páginas para la comparación ya que se inserta en una estructura religiosa como es la budista *mahāyāna* que reelabora antiguas doctrinas modificándolas. Esta especificidad del tantrismo budista la ponen de relieve por ejemplo Wayman, A. «Esoteric Buddhism» *ER* 2, 472-482 (con la bibliografía principal sobre el tema); en español se puede consultar, por ejemplo, Guenther H.V. *La visión tántrica de la vida*, Madrid 1982 (Benarés, 3ª ed. 1972), 18 ss.

en adelante) y en gran parte aún no traducida a lenguas occidentales[32] (de ahí la justificada aseveración de A. Padoux de que la historia del tantrismo hindú aún no puede escribirse[33]).

Tiene una vertiente práctica muy desarrollada cuya finalidad es la liberación personal de las ataduras mundanas por medio de la realización en el cuerpo del adepto (que se comporta como un microcosmos) del acto alquímico de la unificación del principio femenino *(Śakti)* y del masculino *(Śiva)* (que preexisten y son potencias a nivel macrocósmico).

La importancia del culto a *Śiva-Śakti*[34] permite hipotéticamente remontar la raíz del tantrismo a una época muy anterior a la de la plasmación escrita de la doctrina. Aunque la documentación tántrica es compleja y mal conocida (son conocimientos esotéricos, los textos no se mostraban más que dentro de grupos especiales y han sido traducidos sólo parcialmente a lenguas occidentales, conservándose en manuscritos transmitidos en el seno de familias de adeptos) es posible que la base de ciertos rituales y especialmente los que nos interesan aquí, y que muestran una técnica de acceso a la «experiencia de la luz», sean de corte muy arcaico.

El tantrismo no presenta elementos radicalmente innovadores ni aparece como un movimiento de ruptura, sino que elabora conceptos que preexistían en la tradición védica combinándolos con prácticas que tienen un origen diferente. La sociología del tantrismo es imposible de investigar, aún en mayor medida para las épocas más antiguas, lo que impide determinar el papel que pudo tener en su desarrollo la tradición prearia y la popular. El dato de que su mayor desarrollo se produzca en zonas de contacto (Norte de la India, por ejemplo), más abiertas a las influencias foráneas, parece llevarnos a plantear que pudo ser en esos ámbitos en los que se superó la rigidez de la religión tradicional, abriéndose los grupos sacerdota-

[32] Padoux, A. «Hindu Tantric Literature» *ER* 6, 365-367, con la mención de las colecciones de textos traducidas a lenguas europeas. La obra que resume y registra la mayoría de los manuscritos tántricos es Kaviraj, G. *Tantrik Sahitya* (en Hindi), Lucknow 1972.

[33] Padoux, 275.

[34] Véase respecto de la teología de *Śiva* y *Śakti*, por ejemplo Daniélou, A. *Mythes et dieux de l'Inde*, Paris 1992 (1975), 329 ss. 387 ss.; O'Flaherty, W.D. *Śiva: the Erotic Ascetic*, Londres 1980 o Lorenzen, D. N. / Padoux, A. (*et alii*) «Śaivism» *ER* 13, 6-20.

les a prácticas ajenas (tanto extranjeras como sociológicamente diversas). Así se determinan las tres raíces principales del tantrismo, por una parte la védica, en segundo lugar la autóctona (prearia, pero quizás también popular) y en tercer lugar la alóctona (técnicas chamánicas asiáticas, pero también, como quiere Mircea Eliade influencias gnósticas[35]).

A pesar de lo hipotético de este análisis, por lo poco establecidos que están aún los argumentos que pueden esgrimirse para sustentarlo, parece generalmente aceptado que el tantrismo no es un fenómeno moderno en su raíz aunque la formulación literaria y el desarrollo histórico pleno sí lo sea. El arcaismo de algunas de las prácticas tántricas permite por tanto justificar la comparación que aquí se intenta con el caso griego (no se estan comparando formas religiosas con más de un milenio de separación, sino posiblemente de un arcaismo similar).

2.2. *Fisiología mística tántrica*[36] (ilustraciones 1 y 2).

El tantrismo tiene como base de su esoterismo la experiencia de la liberación que se manifiesta en el cuerpo del adepto. En ese cuerpo existen en un estado latente dos poderes radicados uno en la parte inferior del tronco (el principio femenino o *Śakti)* y el otro en el extremo de la cabeza (el principio masculino o *Śiva*). Entre ambos existen una serie de canales *(nāḍīs)* de unión entre los que los principales son tres:

.*Suṣumnā:* El principal y directo, que une en línea recta ambos extremos y que algunos han querido relacionar con la columna vertebral (aunque hay que prevenirse del intento de buscar una explicación puramente física a esta fisiología sutil).

.*Iḍā:* o canal izquierdo (o lunar)

.*Pingalā* o canal derecho (o solar).

Estos dos últimos *nāḍīs* se trenzan en torno a *Suṣumnā* confluyendo en una serie de centros donde radican energías sutiles, denominados *cakra* y que en el sistema más usual *(Ṣaṭcakra* o de seis centros) presentan un número de siete (los seis *cakra* a los que se añade un séptimo en la parte superior del cráneo) y que son los siguientes:

1) *Mūlādhāra cakra* o *cakra* raíz de los tres *nāḍīs*, situado en la región intermedia entre el ano y los genitales. Sede de la *Śakti* que en los hombres comunes aparece enroscada *(kuṇḍalinī)* en reposo y cuya forma es una serpiente.

2) *Svādhisthāna cakra,* por encima de los genitales

3) *Maṇipūra cakra* o centro de la región del ombligo

4) *Anāhata cakra* o centro del corazón

5) *Viṣuddha cakra* o centro de la base del cuello

6) *Ājñā cakra* o centro entre las cejas y en el que se vuelven a unificar los tres *nāḍīs* para ascender juntos a:

7) *Sahasrāra* o loto de los mil pétalos situado en la parte superior del cráneo (la fontanela) o más allá del cuerpo, donde reside la potencia masculina o *Śiva* y que parece que no se incluye en el sistema *ṣaṭcakra* por ser en esencia supracorporal[37].

La finalidad del sistema es hacer ascender a la fuerza serpentina desde el *Mūlādhāra cakra* al *Sahasrāra;* el que consigue esa unión se convierte en un liberado de las ataduras del mundo (se libera de la rueda de las reencarnaciones –*Saṃsāra*–: un *jīvanmukta*[38].

Kuṇḍalinī ha de ascender por el canal central (*Suṣumnā*) para que se produzca correctamente la alquimia. No debe ascender ni por el canal femenino ni por el masculino que trenzan el sistema, según algunos autores (por ejemplo el *Ṣaṭ-Cakra-Nirūpaṇa* texto tántrico del siglo XIV d.e.) en los espacios entre los diversos *cakras* (a excepción de *mūlādhāra* del que surgen y de *ājñā* donde confluyen), según otros pasando por cada uno de los *cakras* intermedios desde *mūlādhāra* a *ājñā*[39].

[35] Eliade 199.

[36] Seguimos principalmente a Woodroffe 84 ss.; Eliade 229-261; Padoux; *id.* «Cakra» *ER* 3, 4-5; *id.* «*Kuṇḍalinī*» *ER* 8, 402-403; Silburn, L. *La kuṇḍalinī· l'énergie des profondeurs*, Paris 1983.

[37] Eliade 235.

[38] Gupta, S. «Jīvanmukti» *ER* 8, 92-94.

[39] Véase Woodroffe 117 ss. para los diversos textos sobre el particular.

2.3. *Elementos de interés para la comparación.*

1) La finalidad de la fisiología mística es conseguir la mutación del hombre común en un hombre verdadero, que lo conoce todo (porque ha experimentado en su ser la naturaleza de la divinidad, en este caso la unión de *Śiva* con su paredra *Śakti*) y en el que se ha producido la disolución *(laya)* de la esencia ordinaria.

2) Importancia de la serpiente como personificación de la fuerza que al ponerse en movimiento provoca la transmutación del adepto.

3) Importancia de la región sexual en el sistema. Parece que las prácticas más canónicas fundaban el detonante de la ascensión de *Kuṇḍalinī* en técnicas ascéticas, pero en otras escuelas (quizás las más arcaicas, más cercanas a lo que debía de ser el primitivo śivaismo) se hacía hincapié en las técnicas sexuales como medio para despertar al poder serpentino, técnicas que podían ser de tipo heterosexual u homosexual.

4) Importancia del número 7. Hay siete *cakras*.

5) Semejanza del trenzado de los *nāḍīs* con el caduceo *(kērýkeion)* griego.

6) Importancia de la relación de los *nāḍīs Iḍā* y *Pingalā* con la respiración nasal (quizás *Suṣumnā* con la respiración bucal).

7) Para expresar la fusión de *Kuṇḍalinī-Śakti* con *Śiva* en *Sahasrāra* se suele utilizar la comparación con la brillantez de mil soles (se expresa pues como una experiencia de la luz).

3. Vuelta a Grecia

Encontramos una serie de coincidencias entre las experiencias de Branco, Tiresias y Melampo y las de los adeptos tántricos hindúes:

1) Tras pasar por ellas se convierten en seres especiales, adivinos, hombres dotados de poderes: Melampo es un purificador, Tiresias mantiene después de la muerte sus capacidades cognitivas completas, Branco funda una «cofradía» familiar de adivinos. Los adeptos tántricos, como vimos, cuando realizan la unión mística interna consiguen poderes muy variados. Sus conocimientos se transmiten en pequeños grupos de iniciados, muchas veces de índole familiar. En ambos casos se trata de experiencias de grupos minoritarios de hombres con trayectorias vitales no comunes.

2) Melampo y Tiresias sufren una experiencia serpentina que los transmuta. En el caso de Melampo las serpientes purifican sus oídos y le abren el conocimiento de un mundo diferente. En el caso de Tiresias la experiencia con serpientes macho y hembra (difícil de no relacionar con los dos *nāḍīs Iḍā* y *Pingalā*) le llevan a un estado de mutación de sexo que no parece muy diferente de la androginia[40] del adepto tántrico que realiza en su cuerpo la alquimia de la mezcla suprema de lo femenino y lo masculino. El símbolo de la serpiente, se utiliza en ambos casos en un campo de significado bastante parecido[41].

3) La experiencia de la madre de Branco es muy semejante (aunque en la dirección contraria) a la experiencia de la luz de los tántricos, en vez de ascender la fuerza de la zona sexual a la cabeza, el sol baja de la boca a la zona sexual. Se puede poner en relación con prácticas tántricas budistas de tipo sexual en las que *Bindu* (energía sutil en forma de punto, relacionada con la respiración[42]) «desciende desde lo alto de la cabeza y llena los órganos sexuales de un chorro de quíntuple luz»[43]. Por otra parte las fosas nasales (y también la boca) cumplen en el tantrismo un papel básico en ejercicios respiratorios para despertar a *Kuṇḍalinī*. Sin forzar la identificación hasta el extremo de relacionar el nombre Branco (en su acepción etimológica) con el canal sutil *Suṣumnā*, sí parece necesario resaltar de nuevo lo semejantes que resultan ambas experiencias de la luz[44].

---

[40] Sobre la androginia como estado superior del hombre véanse en general, por ejemplo, O'Flaherty, W.D./Eliade, M. «Androgynes» *ER* 1, 276-281; O'Flaherty, W.D. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980 (esp. cap.V) y los clásicos de Baumann, H. *Das doppelte Geschlecht*, Berlín 1955 y Eliade *Mefistófeles*, cap. 2.

[41] El simbolismo de la serpiente resulta extremadamente complejo y variado como muestran los estudios generales de Lurker, M. «Snakes» *ER* 13, 370-374 o *Adler und Schlange*, Tubinga 1983; Mundkur, B. *The cult of the Serpent*, Albany 1983 (cap. 4 para serpiente y sexo) o el clásico para el mundo griego de Küster, E. *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen (RGVV 13,2) 1933. También Diez de Velasco[1], *passim*.

[42] Woodroffe 37.

[43] Eliade *Mefistófeles*, 50; se basa en el *Guhyasamaja Tantra*.

[44] Eliade, al no ser helenista, no conoce el texto de Conón sobre Branco, de lo contrario lo habría utilizado en su argumentación en el primer capítulo de *Mefistófeles y el andrógino*.

4) El *Kērýkeion* serpentino griego resulta claramente semejante en su morfología al trenzado de los tres *nāḍīs*[45]; la insistencia del número siete en la experiencia de Tiresias puede también recordar el número de los *cakra* (aunque el simbolismo transcultural del guarismo siete es demasiado complejo para forzar más allá del terreno de la mera suposición –a pesar del cúmulo de semejanzas que se estan presentando– este tema).

5) La importancia en Grecia del beso del dios en la consecución de la completa potencia mántica (sin duda en el caso de Branco, muy probable en el de Melampo) ofrece otro dato de índole sexual (no ya transexual (como era el caso de Tiresias) sino claramente homosexual). Se puede esgrimir la relación con prácticas homosexuales en el tantrismo utilizadas para despertar a *Kuṇḍalinī* (la penetración anal es uno de los detonantes más potentes de la ascensión del poder serpentino en algunas sectas de la mano izquierda), pero también por el ejemplo tántrico se puede intentar ahondar en la explicación de las prácticas homosexuales griegas en una vía no contemplada en los por otra parte excelentes trabajos de Sergent[46]. La homosexualidad griega se insertaría en su origen en una compleja *paideia* iniciática (en su doble acepción)[47]: el aprendizaje de la esencia del ser humano y sus potencialidades que incluiría prácticas

[45] Véase Diez de Velasco[1], 39-53; ejemplos de kērýkeia en Crome, J.F. «Kerykeia» AM 63/64, 1938/1939, 117-126; en general de Waele, F.J.M. *The magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, Gante 1927.

[46] Sergent, B. *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona 1986 (París 1984) esp. cap. IV, o *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, París 1986 acepta que la homosexualidad cumple en la sociedad griega (y especialmente en las sociedades dorias) un rol en la iniciación de jóvenes pero no ahonda en el significado de esta conducta, algo que tampoco hace otro de los estudiosos que aceptan que se trata de un rito (y no una práctica profana) como es Bremmer, J. «An enigmatic Indo-european Rite: Paederasty» *Arethusa* 13, 1980, 279-298.Un intento de explicación de las prácticas sexuales (y homosexuales) en el momento del rito de iniciación en Diez de Velasco[2], 195-197.

[47] Iniciación como rito de paso e iniciación como acceso a conocimientos de índole superior o mística. En realidad cuanto más arcaico es el rito de paso analizado más indisociables resultan ambas acepciones. Subsistirá en el mundo clásico sólo la segunda cuando los ritos de paso desaparezcan o sean asumidos en instituciones cívicas de tipo común (a pesar de mantener algunos caracteres arcaicos que ya no parecen cumplir una función estructural; véase Vernant, J.P./Vidal-Naquet, P. *La Grèce ancienne 3.Rites de passage et transgressions*, París 1992 esp.cap. 5 y su nuevo complemento cap 8 «Retour au chasseur noir», pp. 215-251). En la mayoría de la documentación griega (mítica, es decir portando información imaginaria o histórica) la iniciación no se comporta como un rito de paso basado en grupos de edad de modo estricto (lo que denotaría un arcaismo indudable, nos revelaría una sociedad sin diferenciaciones de estatus notables) sino que actúa como rito de iniciación de nobles (reyes y héroes en el mito) o guerreros (la iniciaciones cretenses, por ejemplo -Sergent, B. *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona 1986 (París 1984), 15 ss. o Bile, M. «Les termes relatifs à l'initiation dans les inscriptions crétoises» *L'initiation* I (Coll. Montpellier 1991) Montpellier 1992, 11-17). Para una aproximación a la bibliografía sobre el tema Diez de Velasco[2], 188-189 nota 64. Más reciente Dowden, K. *The Uses of Greek Mythology*, Londres/Nueva York 1992 cap. 7,2, 110-118. En general con la bibliografía principal Eliade, M./Kaelber, W. O./Lincoln, B. «Initiation», *ER* 7, 224-238.

homosexuales con finalidades místicas (poner en marcha el poder serpentino) y cuya consecución determinaba el especial estatus de los que las superaban en el seno del grupo social (los nobles eran mejores porque conocían ese «misterio»). Así se explicaría en parte la desinhibición de los aristócratas griegos (Platón a la cabeza) ante este tipo de conductas y el secreto que rodeaba su desarrollo.

4. Recapitulación-conclusiones.

Entre los griegos parece existir un conocimiento de fisiología sutil o mística que presenta bastantes elementos comparables con el tantrismo de la India. La simbología utilizada es parecida (serpiente, ascensión, luz) y la experimentación comparable (importancia de lo sexual, consecución de un desarrollo personal superior al del resto de los hombres). En el caso griego la información se halla soterrada en el lenguaje del mito, reelaborado y transmitido en muchos casos por autores que debían desconocer ya la verdadera dimensión de lo que narraban. Sin los instrumentos del método comparativo las peripecias de Tiresias, Melampo o Branco no tienen más interés que el de mostrarnos los desvaríos de la creación mítica; a la luz del ejemplo indio el mito griego cobra un significado nuevo y se explica en parte. Sin llegar a plantear que ambos casos beban de una tradición común (por lo frágil de la documentación[48])

[48] No podemos compartir los presupuestos de Danielou, A. *Shiva y Dionisos*, Barcelona 1987 (París 1979) por el modo en el que los expresa, aunque bien es verdad que niega desde las primeras páginas que esté escribiendo un libro de tipo científico. Realmente la documentación no permite plantear la existencia de una religión «fundamental» o «primordial» sin caer en un idealismo o una óptica desviada del método histórico-religioso.

ni aún menos que exista una relación de préstamo entre ambos (lo que parece inadecuado) se puede defender que nos hallamos ante modelos semejantes para caracterizar experiencias religiosas extraordinarias. Pero el resultado final es diverso y ejemplifica la adaptación cultural que se ha producido en cada sociedad (la adecuación al imaginario y la mentalidad social) y que parece permitir defender el arcaismo de la práctica a la par que negar un préstamo reciente. En la sociedad griega el que supera la experiencia se convierte en un personaje fundamental, el adivino: hombre sagrado, mediador e interprete de la voluntad de los dioses, poseedor del saber que le capacita para reestablecer el equilibrio social y ritual cuando éste se rompe. En la India el ideal es diferente: la superación de las ataduras del mundo; el que lo logra es el *Jīvanmukta*, liberado en vida, que ha desarrollado todas sus potencialidades como verdadero hombre.

ABREVIATURAS

Bouché-Leclercq = A.Bouché-Leclercq *Histoire de la divination dans l'antiquité*, París 1879-1882.

Brisson = L. Brisson *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden 1976.

Diez de Velasco[1] = F. Diez de Velasco «Un aspecto del simbolismo del *kerykeion* de Hermes» *Gerion* 6, 1988, 39-53.

Diez de Velasco[2] = F. Diez de Velasco «Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación» en R. Olmos (ed.) *Teseo y la copa de Aison*, Anejo de *AEA* XII, 1992, 175-200.

Eliade = M. Eliade *Yoga, Inmortalidad y Libertad*, Buenos Aires 1977 París 1951).

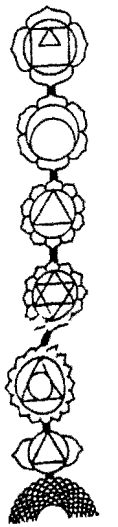
Eliade *Mefistófeles* = Eliade, M. *Mefistófeles y el Andrógino*, Madrid 1969 (París 1962).

ER = M. Eliade (ed.) *Encyclopaedia of Religion*, Nueva York 1987, 16 vols.

Padoux = A. Padoux «Tantrism» *ER* 14, 272-280.

Woodroffe 1928 = J. Woodroffe *El poder serpentino*, Buenos Aires 1979 (Madrás 1972, 8ªed.(reimp.)-1928, 3º ed.-)

1. Fisiología mística tántrica. En el cuerpo del adepto se representan los *nāḍīs* y los *cakra*.



2. Los siete *cakra* visulizados.